

DAS EREIGNIS THEOLOGISCH DENKEN EINE EINFÜHRENDE SPURENSUCHE

Michael SCHÜSSLER, Judith GRUBER

„Ereignis ist ... kein eingeführter *theologischer* Begriff“¹. Genau das gilt es zu ändern. Viele Konzepte in Philosophie, Soziologie und Kulturwissenschaften des 20. Jahrhunderts operieren nämlich bis in die Gegenwart hinein zum Teil sehr zentral mit unterschiedlichen Ereignis-Begriffen. Hans-Dieter Godenk und László Tengelyi schreiben, dass „die Erkenntnis des Ereignis-Charakters alles Gegebenen“ der entscheidende Schlüssel sei zum Verständnis „der neuen Phänomenologie Frankreichs“². Bei aller unterschiedlichen Konnotation in der Rede vom „Ereignis“, läuft es dabei meist auf einen Riss, eine irritierende Differenz hinaus. Das legt offenbar zugleich einen Übergang in ausdrückliche oder diskret anonyme Transzendenzdiskurse nahe. Harmut von Sass liegt sicher nicht falsch, wenn er meint, dass Phänomene religiöser Erfahrung „den gesamten Ereignis-Diskurs als ‚theologische Wende der Phänomenologie‘ strukturell gesteuert hat“³. Eine systematische Reflexion zu dieser diskursiven Praxis gibt es bisher nur in Ansätzen. Mit dieser Einleitung unternehmen wir den Versuch, die theologiegenerativen Spuren und Kontraste des Ereignisdiskurses vorzustellen. Wie sich zeigen wird, sind die Übergänge von säkularem zu implizit religiösem oder explizit theologischem Denken dabei fließend.

1 DIE SCHWIERIGE HERKUNFT DER EREIGNISFIGUR

Die Ereignis-Figur hat im Denken des 20. Jahrhunderts eine schwierige Herkunft. Sie erscheint in der Phänomenologie bei Heidegger als Auflösung des denkeri-

¹ Kittel, Joachim, *Kirche als Ereignis*. Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner, Freiburg/Brsg. 2010, 271. Joachim Kittel hat die einschlägigen deutschsprachigen Lexika durchgesehen und keinen theologischen Eintrag gefunden.

² Godenk, Hans-Dieter / Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, 671, sowie Dalferth, Ingolf U., *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen 2015, 55.

³ Von Sass, Hartmut, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013, 270.

schen Weltbezugs in eine opake und womöglich leere Chiffre. Am anderen Ende der Skala wird der Ereignisbegriff durch die Analytische Philosophie in klare Grammatik- und Kausalitätsstrukturen nach naturwissenschaftlichem Vorbild eingebunden und in ihrer irritierenden Welt-Entdeckungs-Kapazität domestiziert.

In seinem frühen Hauptwerk „Sein und Zeit“ versuchte *Heidegger* die Abhängigkeit des Denkens von metaphysischen Subjekt- und Ewigkeitskonzepten zu überwinden. Doch bekanntlich bleibt seine fundamentalontologische Daseinsanalyse in „Sein und Zeit“ unvollendet. Heidegger verstrickt sich in Aporien und sieht sich bald gezwungen, sein Projekt einer Gründung des Menschen in der aktiven und heroischen Entschlossenheit zu modifizieren. Die Kehre seines Denkens ist vor allem eine Kehre zum Ereignis-Denken⁴ in der Spur: Sein – Ereignis – Anfang. „Das Ereignis sagt die eigens sich lichtende Anfängnis des Anfangs. ... Das Sein beginnt und endet nicht, es besteht auch nicht ‚fortwährend‘ in der Dauer des Seienden. Das Sein fängt an und dies wesenhaft: Es *ist* der eignende Anfang.“⁵

Die Rede vom Ereignis wird zum Begriff für die Erfahrung, dass sich der rasche Wandel aller Lebensumstände weder mit metaphysisch noch mit transzendentalontologisch prästabilierten Konzepten begreifen lässt. Der letzte Grund des Daseins ist, dass sich überhaupt etwas in der Zeit ereignet. Günter Seubold schreibt dazu im Heidegger-Handbuch: „*Ereignis* ist also keinerlei Mystifikation Heideggers, keine Art mystifizierter, entpersonalisierter Gott, der das Sein ‚zuschickt‘, sondern ein für Heidegger notwendiger Begriff, um das Sein und den Wandel des Seins adäquat und unideologisch denken zu können.“⁶ Andererseits liegt gerade in der „raunenden“ Unterbestimmtheit von Heideggers Ereignisdenkens eine gefährliche Ambivalenz, wie schon Habermas feststellte. Für ihn legt die Abkehr vom entschlossenen Handeln „die Submissivität einer ... leeren Unterwerfungsbereitschaft“ unter das ominöse Ereignis nahe. Ihn irritiert vor dem Hintergrund der Naziverstrickung Heideggers „die Beliebigkeit, mit der dieselbe Denkfigur zeitgeschichtlich aktualisiert werden kann“⁷. Die Frage nach der Ethik des Ereignisdenkens wird immer mitlaufen müssen: Cui bono eventum?

Im Gegensatz zu dieser Unbestimmtheit bindet die Analytische Philosophie den Ereignisbegriff recht fest in ihre Grammatik der Welterklärungen ein. Bei *Donald Davidson* steht das Ereignis im Kontext von logischen Ursachen und

⁴ Vgl. Thomä, Dieter, *Stichwort: Kehre*. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe? in: Ders. (Hg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart; Weimar 2003, 134-141.

⁵ Heidegger, Martin, *Das Ereignis* (GA, Bd. 71), Frankfurt/M. 2009, 147.

⁶ Seubold, Günter: *Stichwort: Ereignis*. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun, in: Thomä, Dieter, (Hg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart; Weimar 2003, 302-306, 303.

⁷ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1989.169.

notwendigen Kausalitäten. „Kausalität ist der Mörtel des Universums. Es ist der Kausalitätsbegriff, der unser Weltbild zusammenhält ...“⁸ Bei der Frage, was die Identität eines Ereignisses ausmacht, führt Davidson die Standardbewegung sprachanalytischer Philosophie vor. Dass man nämlich „Fragen der Identitätsbeziehungen durch Fragen über Sätze über Identitätsbeziehungen ersetzt“⁹. Um dann gleich hinzuzufügen, man merke jetzt „daß Ereignisse etwas Ungebührliches an sich haben. Selbst in den besten philosophischen Kreisen führen Ereignisse ein Doppelleben“¹⁰. Sie markieren die Differenz von Sätzen und dem, worauf sie sich beziehen. Alles läuft auf die Frage zu, wie sich die Beschreibungen zum Ereignis als ihrem Anderen verhalten. Davidson beschäftigt die Identität eines Ereignisses. „Ereignisse sind dann und nur dann identisch, wenn sie genau dieselben Ursachen und Wirkungen haben.“¹¹ Ereignisse werden zu einer grundlegenden ontologischen Kategorie.¹² „Was mein Vorschlag ... besagt ist, daß der Kausalnexus einen ‚umfassenden und fortlaufend anwendbaren Bezugsrahmen‘ für die Identifikation und Beschreibung von Ereignissen liefert, der in vieler Hinsicht dem Raum-Zeit-Koordinatensystem für materielle Gegenstände gleicht.“¹³

An Heidegger und Davidson lässt sich damit exemplarisch zeigen, wie sich das Ereignisdenken einen Weg jenseits dieser beiden Straßengräben bahnen wird, nämlich weder eine heroische Totalitäts-Chiffre zu werden, noch ein unscheinbares Rädchen im Uhrwerk sprachlogischer Weltbeobachtung.

2 DIFFERENZ-SOZIOLOGISCH: NIKLAS LUHMANN, ARMIN NASSEHI, DIRK BAECKER

Niklas Luhmann ist nicht als Ereignis-Denker bekannt, sondern als Konstrukteur der autopoietischen Systemtheorie. Im Gegensatz zum Vorurteil, Systemtheorie sei statisch, bestandsfixiert und damit konservativ, basiert Luhmanns bereits etwas angestaubte Diskurskathedrale tatsächlich auf der Annahme basaler Fragilität und Flüchtigkeit. Der Schlüsselbegriff dafür ist das Ereignis. „Das Einzige, was für diese Theorie als schlechthin unveränderbar zu gelten hat, ist das auf einen Mini-zeitpunkt bezogene Ereignis. Unveränderbar ist nur das, was so schnell vergeht, daß für Änderungen keine Zeit bleibt.“¹⁴

⁸ Davidson, Donald, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1985., 7.

⁹ Ebd. 233.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd. 256.

¹² Ebd. 257.

¹³ Ebd.

¹⁴ Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme*. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1987, 473.

Zunächst ist das Ereignis als flüchtige, im Entstehen schon wieder zerfallende und damit Anschlüsse provozierende Operation eine Art transzendente Ermöglichung des Sozialen. Was die Systemtheorie hier von der Phänomenologie gelernt hat „ist die Einsicht in die Radikalität der Gegenwartsbasertheit operativer Theorieformen“¹⁵. Es geht darum zu sehen, wie sich Sinn und Bedeutung in dem, was geschieht, selbst hervorbringt. *Armin Nassehi* spricht von „Ereignistemporalitäten“ der praxistheoretischen Wende und meint damit, „dass das, was uns in der alltäglichen Beobachtung der Teilnehmerperspektive als Quelle des Handelns erscheint, weder Ursache noch Wirkung ist, sondern bloß das Ergebnis einer Praxis, die sich selbst bewirkt“¹⁶. Nicht die mentalen Motive hinter den Ereignissen wären dann entscheidend, sondern das, was sich in Situationen empirisch ereignet.¹⁷ Das ist nicht banal, meint keine einfachen Reiz-Reaktionsmechanismen des Faktischen. Zum einen überraschen sich Handelnde in Praxisgegenwart oft selbst, indem etwas passiert, was nicht vorgesehen war. Zum anderen rückt neben das innere Selbstbewusstsein jetzt auch der Körper als unausweichlicher Ort des Handelns. Und zum Dritten lassen sich ereignisbasierte Gegenwarten nur verstehen, wenn es gelingt „zu zeigen, dass konkrete Gegenwarten immer in einer Gesellschaft stattfinden und letztlich von den Ressourcen zehren, die eine Gesellschaft an Struktur- und Prozesskategorien bereithält“¹⁸.

Das Transzendente in der Beschreibung des Sozialen liegt nicht mehr in der Bewusstseinsphilosophie. Sein Ort ist das Empirische selbst als voraussetzungsreiches Netzwerk von Ereignisgegenwarten. „Nicht *hinter* der Praxis, also transzendental, ist ... anzusetzen, sondern *in ihr*. Was erklärt werden muss, ist dann die Frage, wie ein praktisches Ereignis auf das nächste trifft, wie angeschlossen wird, welche Selbsteinschränkung von Möglichkeiten eine Praxis entstehen lässt, sie sich zwar überrascht, aber nicht überfordert. Diese praxistheoretische Perspektive ist eine *Theorie der Gegenwart*, nicht eine der Präsenz.“¹⁹

Die Dynamik ereignisbasierter Gegenwarten hat mittlerweile auch vertraute Beschreibungen moderner Soziologie überholt.²⁰ *Dirk Baecker* zeigt seit einigen Jahren, wie die im strengen Luhmannschen Sinne funktional differenzierte Gesellschaft nicht mehr die Gegenwart beschreibt: auch sie wirkt mittlerweile zu

¹⁵ Nassehi, Armin, *Gesellschaft der Gegenwarten*. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II, Berlin 2011, 22.

¹⁶ Ebd. 23.

¹⁷ Vgl. dazu Schäfer, Hilmar (Hg.), *Praxistheorie*. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016.

¹⁸ Nassehi, *Gesellschaft der Gegenwarten*, 36.

¹⁹ Ebd. 24.

²⁰ Nassehi modifiziert das, hält aber weiter daran fest. Weiter geht Bruno Latour, vgl. Latour, Bruno, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014.

statisch. „Alle Funktionssysteme der modernen Gesellschaft ... werden ... jetzt zu den unwahrscheinlichsten Projekten kombiniert, so dass man Politik und Wirtschaft, ... Wissenschaft und Religion zwar noch unterscheiden kann, aber ... das eine vom anderen nur um den Preis des (gemeinsamen, M.S.) Projekts zu trennen ist“.²¹ Nach der funktional differenzierten Gesellschaft, so Baekers Vorschlag, kommt also die digitale Netzwerkgesellschaft. In ihr geht es nicht mehr um das Gleichgewicht mit dem besseren Neuen, sondern um die riskante Orientierungsfigur des „Nächsten“. „Die nächste Gesellschaft, wenn sie sich denn durchsetzt“, so schreibt Baecker vorsichtig, „wird ... auf das Vermögen fokussiert sein, einen jeweils nächsten Schritt zu finden und von dort aus einen flüchtigen Blick zu wagen auf die Verhältnisse, die man dort vorfindet. Sie wird sich nicht mehr auf die soziale Ordnung von Status und Hierarchie und auch nicht auf die Sachordnung von Zuständen und ihren Funktionen verlassen, sondern sie wird eine Temporalordnung sein, die durch die Ereignishaftigkeit aller Prozesse gekennzeichnet ist und die jedes einzelne Ereignis als einen nächsten Schritt in einem prinzipiell unsicheren Gelände definiert“²².

Diese soziologische Spur geht davon aus, dass Transzendenz nicht nur als absolute Alteritäts-Kategorie im „Jenseits des Seins“ gedacht werden darf, sondern als tatsächliches Moment der Wirklichkeit, so wie sie sich in Praktiken ereignet. Das geht aber nur, wenn Wirklichkeit eben nicht gleich gesetzt wird mit einer naturalistischen und uninspirierten Mechanik bloßen Funktionierens. Dafür steht eine ereignisbasierte Theorie der (nicht nur) sozialen Wirklichkeit.

3 PROZESSTHEOLOGISCH: ALFRED N. WHITEHEAD, GILLES DELEUZE UND CATHERINE KELLER

Eine zentrale Bedeutung hat der Ereignisbegriff in der Prozess-Philosophie Whiteheads und deren prozesstheologischen Rezeptionen. Für den spekulativen Mathematiker Alfred North Whitehead besteht die Welt nicht aus Substanzen oder Dingen, sondern aus der Verkettung von Aktualitäten. Die je aktuellen Ereignisse befinden sich im Prozess des Werdens und Vergehens.²³ Und zwar egal ob es sich um Atome oder Aggregatzustände oder soziale Institutionen handelt. Es entsteht eine relationale Ontologie, die das Sein in ein Werden verzeitlicht, und von der auch das Ereignisdenken bei Gilles Deleuze beeinflusst ist. „Zwischen zwei Au-

²¹ Baecker, Dirk, *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2007, 172.

²² Baecker, *Studien zur nächsten Gesellschaft*, 8f.

²³ Eine knappe aber dichte Einführung in aktuelles prozesstheologisches Denken bietet Julia Enxing, *Anything flows. Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie*, HK 68 (2014), 366-370.

genblicken befindet sich nicht mehr die Zeit, vielmehr ist das Ereignis selbst eine Zwischen-Zeit: Die Zwischen-Zeit ist nicht Ewigkeit, aber auch nicht Zeit überhaupt, sie ist Werden.“²⁴ Das Ereignis erscheint so als das dynamisierende Dritte der klassischen Metaphysik-Differenz von Zeit/Ewigkeit. Deleuze und Guattari können deshalb schreiben: „Des Ereignisses würdig werden – die Philosophie hat kein anderes Ziel“²⁵

Für die Prozesstheologie entscheidend ist nun, „dass sie . . . , weil das Ereignishafte das Wirkliche bedeutet, auch Gott als den Wirklichen und damit ereignishaft par excellence interpretiert“²⁶. Gott wird nicht als rein externer Anderer begriffen, sondern seine schöpferische Kraft ereignet sich in der kreativen Offenheit der Ereignisse auf das hin, was in ihnen als Möglichkeit angelegt ist. „Gott ist für Whitehead nicht eine intervenierende effiziente Ursache, sondern eine Zweckgerichtetheit, nicht die einer Einzel-Zweck-Teleologie, sondern im Ziel jedes kreatürlichen Ereignisses. Gott erscheint als die Verlockung der Möglichkeit, nicht das Aufzwingen der Tat. . . . Er ist Liebe in Beziehung.“²⁷ Catherine Keller macht seit einiger Zeit in einer selbstkritischen Bewegung darauf aufmerksam, dass dieses Verständnis von Ereignishaftigkeit als kreativ, liebend und positiv schöpferisch die Wirklichkeit zu verharmlosen droht. Die konstruktive Theologie des Ereignisses dürfe ihre Fühlung zu den Erfahrungen der Negativität und Abgründigkeit des Lebens nicht verlieren, sonst wird sie unglaubwürdig. „Aus diesem Grund möchte ich, dass die Prozesstheologie im Dialog bleibt mit der . . . dekonstruktiven Aufrichtigkeit negativer Theologie“²⁸, meint Keller und verweist auf Derrida und John Caputos ereignisbasierte „Theologie des Vielleicht“.

4 DEKONSTRUKTIVISTISCH: JACQUES DERRIDA UND JOHN D. CAPUTO

Jacques Derrida lässt keinen Zweifel, dass sich sein dekonstruktives Ereignisdenken einer „aus den Fugen geratenen Zeit“ (Hamlet) verdankt²⁹. Derrida bezeichnet mit dem Begriff Ereignis den temporalen Bruch, der nie abgeschlossen ist, sondern weitergeht und jede Präsenz immer weiter dekonstruiert. Das Ereignis hört

²⁴ Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie*, Frankfurt/M. 2000, 184.

²⁵ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, 187.

²⁶ Roland Faber, *Zeitumkehr*. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff, *ThPh* 75 (2000), 180-205, 187.

²⁷ Catherine Keller, *Der Gott, den wir brauchen*, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen* (QD 280), Freiburg/Brsg. 2016, 17-31, 21; 22.

²⁸ Keller, *Der Gott, den wir brauchen*, 29.

²⁹ Mit Shakespeare und Marx/Engels beginnt das erste Kapitel von Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster*. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt/m. 2004.

„nicht auf, die Dinge zu modifizieren, es hört nicht auf *anzukommen*“³⁰. Weil es im Kommen ist, wird man mit dem signifikanten Ereignis nicht fertig. Es bleibt ein Stein des Anstoßes, eine zu bearbeitende Frage, eine auch in Zukunft auf uns zukommende Irritation.

Dass ein Ereignis geschieht, liegt nicht in der Verfügungsgewalt handelnder Subjekte. Ereignisse sind weniger auf der Handlungsseite als auf der Erlebenseite von Subjekten zu verbuchen. Diese können Ereignisse nicht „machen“, aber sie können sie ermöglichen und sich ereignen lassen. Das Subjekt „kann sich, will es eine originäre Entscheidung, ein Entscheidungsereignis hervorbringen, nicht auf seinen Erwartungshorizont, seinen geschichtlichen Rahmen, einen Alternativraum als strukturierten Raum seines Vermögens verlassen, es muss sich auf das öffnen, was mit seinem Horizont und seiner Geschichte bricht, auf das, was Möglichkeit im strengen Sinne ist“³¹.

Hier ereignet sich der Übergang zu dem, was Derrida in jüdischer Tradition das „Messianische ohne Messianismus“³² nennt. Erst wenn man die Kontingenz der Welt ganz auf sich nimmt und deshalb damit rechnet, dass alles auch ganz anders kommen könnte, wird das Messianische als Ereignis möglich. „Das Messianische setzt sich der absoluten Überraschung aus. Diese Aussetzung mag sich stets in der phänomenalen Form des Friedens oder der Gerechtigkeit zu erkennen geben, dennoch muß das Messianische ... sowohl das Beste als auch das Schlimmste erwarten, da das eine niemals ohne die offen vorhandene Möglichkeit des anderen gegeben ist.“³³ Im Umkehrschluss bedeutet das, dass zu große religiöse Sicherheit und Gewissheit über die Ordnung der Dinge mit dem Einbruch des Messianischen als Gerechtigkeit wenig zu tun hätte. Das wäre dann wohl auch die wesentliche inhaltliche Bestimmung: Der Name des messianischen Ereignisses gilt dem Gerechten, „dem Kommen des anderen, der absoluten und nicht antizipierbaren Singularität des Ankünftigen als Gerechtigkeit“³⁴.

Mit dem Ereignis geht es einem also wie mit Gott: Wie über etwas sprechen, das sich jedem sprachlichen Bezeichnen letztlich entzieht? Derrida hält das Reden über ein Ereignis deshalb nur für eine gewisse unmögliche Möglichkeit³⁵. Dabei erscheinen das Mögliche und das Unmögliche nicht einfach als Gegensatz, den

³⁰ Khurana, Thomas, „... besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida, in: Rölli, Marc (Hg.), Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze, München 2004, 235-256, 245.

³¹ Ebd. 252.

³² Derrida, *Marx' Gespenster*, 97.

³³ Derrida, Jacques, *Glaube und Wissen*. Die zwei Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders. / Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt/M., 2001, 9-106, 32.

³⁴ Derrida, *Marx' Gespenster*, 48.

³⁵ So auch der Titel eines späten Vortrags in Montreal: Derrida, Jacques, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003.

es irgendwie dialektisch aufzulösen oder zu transzendieren gilt. Das Unmögliche hat konstitutiven Charakter für das Mögliche, denn im strengen Sinne ist etwas nur möglich, das nicht zugleich auch einfach realisiert werden könnte, also zunächst tatsächlich unmöglich ist. Der dieser möglichen Unmöglichkeit angemessene Modus wäre dann nicht einbeliebiges „egal“ (weil alles irgendwie möglich wäre), sondern dasereignis-temporale „vielleicht“. Peter Zeillinger hat diese Zukunft eröffnende Temporalstruktur des *vielleicht* als *futur antérieur* beschrieben: „Ein Ereignis wird vielleicht stattgefunden haben“³⁶. Nach Zeillinger liegt in Derridas Ereignisbegriff nicht nur eine Unmöglichkeit, sondern als unmögliche Möglichkeit zugleich ein affirmatives Engagement, das „engagierte Versprechen des Unmöglichen im *futur antérieur*.“³⁷

John Caputo hat mit seiner Studie „The Weakness of God“ Umriss einer dekonstruktiven Theologie des Ereignisses vorgelegt. Es geht ihm um die Frage, wie sich der Name Gottes zu dem verhält, was sich in dessen Namen ereignet.³⁸ Name und Ereignis denkt Caputo nicht platonisch als Urbild und Abbild, sondern dekonstruktivistisch. Der Name Gottes beherbergt ein unverfügbares Ereignis, das jede sprachliche Benennung sprengt. Deshalb wird Gott als Ereignis notwendigerweise in ganz bestimmten Bekenntnissen und religiösen Sprachspielen ausgedrückt. Aber keines davon kann das damit verbundene Ereignis wirklich und umfassend festhalten. Jedes Ereignis ‚im Namen Gottes‘ dekonstruiert zugleich diese Benennung, denn es ist immer Ankunft, im Kommen. Es gehört zu einer schwachen Ontologie des Seienden, indem es dessen allzu berechenbare und strukturierte Ordnung durcheinanderbringt. „An event is . . . a disturbance within the heart of the being, within the names for being, that makes being restless.“³⁹ Caputo betont die unterbrechende und kontingenzeinführende Funktion des Ereignisses. Und zwar kritisch zu den Sicherheiten und scheinbaren Kausalitäten der Alltagsökonomie in der alles seinen Preis hat und jede Wirkung eine klare Ursache. „An event is an interruption, an excess, an overflow, a gift beyond economy, which tears open the closed circles of economics.“⁴⁰

In neueren Veröffentlichungen präzisiert Caputo, dass Gott nicht im herkömmlichen Sinne existiere, sondern uns beharrlich bedrängt. „Events . . . have two characteristic features: first, events are what we cannot see coming, and se-

³⁶ Zeillinger, Peter, *Das Ereignis als Symptom*. Annäherungen an einen entscheidenden Horizont des Denkens, in: Ders. / Portune, Dominik (Hg.), nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen, Wien 2006, 173-199, 184.

³⁷ Ebd. 193. Vgl. dazu den Beitrag von Peter Zeillinger in dieser Ausgabe.

³⁸ Vgl. dazu Caputo, John D., *The Weakness of God. A theology of the Event*, Bloomington 2006, 2-9.

³⁹ Ebd. 5.

⁴⁰ Ebd. 4.

condly, events are not what happens but what is going on *in* what happens. ... What is happening is what exists, while the event is what insists.“⁴¹

Was aber ist das Bedrängende, das, was uns von Gott her nicht in Ruhe lässt? Eine Antwort lautet, es ist vor allem die Botschaft Jesu vom nahe gekommenen Reich Gottes. Im zweiten Teil von „Weakness of God“ entwirft er eine Theologie des Reiches Gottes als „sacred Anarchy“, als Ereignis einer heiligen Anarchie.⁴² Die Bezeichnung Reich Gottes beherbergt ein Ereignis, das nicht Fundament einer Ordnung sein will, sondern ein Feld von Umkehrungen und paradoxalen Neubeginnen eröffnet. Reich Gottes wird zum Ereignis, wenn die Ausgeschlossenen im Zentrum stehen, wenn nicht den Neunundneunzig nachgegangen wird sondern dem Einen. Damit lässt sich keine „arché“ begründen, sondern eine „An-archie“, keine Sorge um die Zukunft, sondern Aufmerksamkeit für den gegenwärtigen Tag und Vertrauen in das Ereignis Gottes. „The kingdom is a way of living, not in eternity, but in time, a way of living without why, living for the day, like the lilies of the field – figures of weak force – as opposed to mastering and programming time, calculating the future, containing and managing risk.“⁴³

Die Umkehr (metanoia) wird für Caputo zur zentralen Kategorie eines theologischen Ereignisdenken. Metanoetische Zeit ist die Zeit des Neubeginns, der Erneuerung und radikalen Veränderung vom Anderen her. Diese Zeit ist nicht machbar, sie bleibt Geschenk, unangekündigt und unverfügbar. In der metanoetischen Zeit gilt nicht das antike „Werde, der Du bist“, sondern das an-archische „Werde der, der Du nie zu sein gedacht hättest.“ Es geht nicht mehr darum, unsere Zeit in den Griff zu bekommen, sondern für das Ereignis in der Zeit offen zu sein, es sich ereignen zu lassen. „The kingdom is considerable more ‚eventualistic‘, made up of happenings, events, singular constellations; and living in the kingdom means being more sensitive to the singularity of the situation and to the novelty of what is to come.“⁴⁴

Ein entscheidender Kontrast im theologischen Diskurs läuft hier entlang der Unterscheidung jüdische Erwartung oder christliche Erfüllung. Geht es im Ereignis um den Einbruch des Unerwarteten und noch Ausstehenden? Oder handelt es sich um ein Verhältnis zu dem, was sich im Christusergebnis als Offenbarung bereits erfüllt hat? Muss man sich das messianische Ereignis noch kommend vorstellen, oder als bereits angekommen? Damit verbunden ist die Frage nach der Inhaltlichkeit von Offenbarung: Trägt das kommende Ereignis-Denken dazu bei, das Geheimnis Gottes offen zu halten? Oder steht das Ereignisdenken in der Funktion,

⁴¹ Caputo, John, *The Insistence of God. A theology of perhaps*, Bloomington 2013, 82-83.

⁴² Vgl. dazu Caputo, *Weakness of God*, 127ff.

⁴³ Ebd. 15.

⁴⁴ Ebd. 153.

der offenbaren Wahrheit des Ursprungsereignisses zum Durchbruch zu verhel-
fen? Hier scheinen sich schwaches Differenz-Denken und starkes Subjektdenken
recht unversöhnlich gegenüberzustehen. Mit Bezug auf Slavoj Žižeks christlicher
Inkarnations-Philosophie schreibt etwa Lars Sandbeck kritisch zu Caputo: „As
noted, this God of indeterminacy is more consistent with the transcendent God
of Judaism than with the incarnated God of the Christian message“⁴⁵. Auch Gior-
gio Agamben macht diesen Unterschied zwischen einer jüdischen Konzeption des
Messianischen als unendlichem, dekonstruktiven Aufschub und einer christlichen
Konzeption, die mit dem Ereignis der Vollendung rechnet.⁴⁶ Hier wird man sich
wohl vor einem latenten Anti-Judaismus ebenso hüten müssen, wie umgekehrt
die ausgewogene Formel christlicher Eschatologie vom „schon und noch nicht“
des Reiches Gottes in Anbetracht des dekonstruktiven Ereignisdenkens neu her-
ausgefordert zu sein scheint: Wie wird man sagen könne, dass sich so etwas wie
Vollendung ereignet?

5 (POST)MATERIALISTISCH: ALAIN BADIOU UND SLAVOJ ŽIŽEK

Eine ganz eigene, materialistische „Gründung“ des Ereignisdenkens findet sich
bei *Alain Badiou*. Im Kontrast zu den Annahmen der transzendentalen und her-
meneutischen Tradition ist für Badiou „das Subjekt ... den Wechselfällen eines
reinen Außen ausgesetzt“ und „der Name dieses Außen ist ‚Ereignis‘“⁴⁷. Warum
dieser Begriff überhaupt so eine entscheidende Kategorie geworden ist, liegt für
ihn an dem „Glanz ... der ... von vier miteinander verflochtenen Motiven aus-
ging: in der Politik von dem der Revolution, in der Liebe von dem der erotischen
Befreiung, in den Künsten von dem der Performance, in den Wissenschaften von
dem des epistemologischen Schnitts“⁴⁸.

Badiou interessiert sich vor allem für „Wahrheitsereignisse“ als jene Sin-
gularitäten, in der die herrschende Ordnung der Dinge außer Kraft gesetzt ist.
In seinem Paulus-Buch entwickelt er seine Konzeption aus dem messianischen

⁴⁵ Sandbeck, Nielsen Lars, *God as immanent transcendence* in Mark C. Taylor and John D. Caputo, in: *Studia theologica* 65 (2011), 18-38, 34.

⁴⁶ Für Agamben ist die Dekonstruktion „ein blockierter Messianismus“, der nie die Fülle erreicht, während „eigentlich messianisch und *historisch* ... die Vorstellung [ist], wonach Vollendung ... dann möglich ist, wenn sie die Gründung wiederaufnimmt und widerruft, mit ihr also abrechnet“, Agamben, Giorgio, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M. 2006, 117.

⁴⁷ Badiou, Alain, *Das Sein und das Ereignis 2. Logiken der Welten* (Aus d. Franz. von Heinz Jatho), Zürich/Berlin 2011, 407.

⁴⁸ Ebd.

Christus-Ereignis. Die ganze Theologie des Paulus hängt demnach an der Treue zu einem Wahrheitsereignis: dass Jesus als Christus auferstanden ist.

Vom Ereignis her als Treue zu einer universalen Wahrheit, die alle Zugangsbeschränkungen überschreitet, entwirft Badiou einen Materialismus ereignishafter Gnade.⁴⁹ Dabei interessiert ihn nicht so sehr der religiöse Inhalt, als die formale Struktur des paulinischen Ereignisdenkens universalen Gnade. Das Ereignis, das ist „illegale Kontingenz“⁵⁰. Drei Aspekte sind wichtig.

Sein und Ereignis sind radikal verschieden. Denn ein Wahrheitsereignis bedeutet nach Badiou's Definition einen grundlegenden Bruch mit der herrschenden Ordnung der Dinge. Es ist das radikal Neue. Die Wahrheit eines Ereignisses ist immer konkret und einzigartig. Keine Regel, kein Gesetz, keine Ordnung, keine Gemeinschaft kann sie abbilden. Er meint, „wenn ein Ereignis stattgefunden hat und wenn die Wahrheit darin besteht, es zu bekennen und ihm dann treu zu bleiben, ... dann ist sie singulär“⁵¹. Das heißt dann aber auch, dass ein Wahrheitsereignis keine Identität begründet, sondern diese ständig beunruhigt. „Die Wahrheit ... autorisiert sich durch keine Identität, und ... sie verleiht auch keine. Sie ist allen angeboten oder für jeden bestimmt, ohne dass irgendeine vorausgesetzte Zugehörigkeit dieses Angebot oder diese Bestimmung einschränken könnte.“⁵²

Badiou liest Paulus auch gegen Heidegger und die Befristung der Endlichkeit. Denn „Paulus ... ist nicht wie der frühe Heidegger ein Doktrinär des Seins zum Tode und der Endlichkeit. Der Anteil des Seins zum Tode ist ... der, der noch ‚Nein‘ sagt, der sich nicht dem exceptionellen ‚Sondern‘ der Gnade, des Ereignisses, des Lebens überlassen will.“⁵³ Das Christusereignis ist vor allem eine singuläre Neuheit. „Denn das Ereignis ist für Paulus nicht gekommen, um etwas zu beweisen; es ist reiner Beginn. Die Auferstehung Christi ist weder ein Argument noch eine Erfüllung.“⁵⁴

Badiou trifft sich mit Derrida dort, wo das Ereignis einen Bruch mit der herrschenden Ordnung der Dinge bedeutet, den Einbruch eines wirklichen Anfangs. Sie unterscheiden sich aber darin, dass nach Derrida dieser Anfang nicht wirklich als Präsenz eintritt, sondern nie aufhört anzukommen. Für Badiou dagegen gibt es tatsächlich Ereignisse, die als Identität eintreten. Und sie zeigen sich vor allem an der Treue derer, die es nachträglich immer weiter bezeugen.⁵⁵ Aus dieser en-

⁴⁹ Badiou, Alain, Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich/Berlin 2009, 84 sowie 102ff.

⁵⁰ Ebd. 102.

⁵¹ Ebd. 22.

⁵² Ebd. Auf diese beiden Aspekte läuft auch der Abschluss des Buches hinaus in 131f.

⁵³ Ebd. 92.

⁵⁴ Ebd. 64.

⁵⁵ Diese Differenz macht auch Agamben in seinem Paulus-Buch. Agamben unterscheidet das es-

gagierten Treue entsteht die Identität des Subjekts. Paulus tritt ohne große Zweifel und Spaltung auf, weil es sich dem Christus-Ereignis verpflichtet weiß. Bei Badiou begründet das Ereignisdenken kein schwaches Subjekt der Alterität oder Zerrissenheit, sondern die starke Identität einer unverbrüchlichen Treue. „Diese Identität ist bei Badiou nahezu absolut und gottgleich, gerade weil sie sich nicht aus einem göttlichen Bereich des nous ableitet, sondern dort entsteht, wo vorher nichts im Horizont der Möglichkeiten des Seins stand.“⁵⁶

Verbunden durch ihre politische Haltung und das Interesse an der Psychoanalyse von Jacques Lacan ist auch für Slavoj Žižek der Ereignis-Begriff zentral geworden. Das 2014 auf Deutsch erschienene Buch „Was ist ein Ereignis“⁵⁷ nimmt die Leser_innen mit auf eine entsprechende Entdeckungsreise. Das Wort

„Ereignis“ kann sich ja auf vieles beziehen, schreibt Žižek, „auf zerstörerische Naturkatastrophen... oder auf den letzten Promiskandal... oder einen brutalen politischen Wandel, die tiefe Erfahrung eines Kunstwerks oder auf eine persönliche Entscheidung“⁵⁸. Für einen präziseren Ereignisbegriff scheinen ihm zwei Aspekte zentral. Ein Ereignis ist erstens „etwas Schockierendes, aus den Fugen Geratenes, etwas, das plötzlich zu geschehen scheint und den herkömmlichen Lauf der Dinge unterbricht; etwas, das anscheinend von nirgendwo kommt, ohne erkennbare Gründe, eine Erscheinung ohne festen Grund als Basis“⁵⁹. Ein Ereignis ist zweitens etwas, das die unterstellte Kausalität unserer Alltagswelt irritiert. Es ist nicht aus Umständen kausal zu erklären, sondern hat rückzügliche, selbstreferenzielle Qualität. Das Ereignis „ist eine Erscheinungsform von zirkulärer Struktur, in der der ereignishafte Effekt rückwirkend die Ursachen oder Gründe für sie bestimmt“⁶⁰. Bestes Beispiel sei die Liebe. Man liebt eine Frau nämlich nicht wegen ihrer objektiven Schönheit, sondern weil man sie liebt, erscheint alles schön an ihr. Ähnliches gilt für den Glauben. Man glaube nicht wegen der vernünftigen Gründe, sondern die Gründe scheinen einem vernünftig, weil man glaube. Und das gälte auch für die großen Umbrüche in der Politik, die nie in Gänze auf die bisherigen Strategien und Machtverhältnisse zurückgeführt werden können. Das Ereignis, so Žižek, erscheint „als *Effekt, der seine Gründe zu*

chatologische Denken von Derrida als immerwährenden Aufschub vom messianischen Denken, für das Christus tatsächlich ein einmalig eingetretener, neuer Anfang war: Kein Aufschub, sondern eine Vollendung. Agamben hält die Dekonstruktion deshalb für einen blockierten Messianismus. Vgl. Agamben, *Zeit die bleibt*, 116ff.

⁵⁶ Finkelde, Dominik, *Politische Eschatologie* nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien 2007, 38f.

⁵⁷ Vgl. Slavoj Žižek, *Was ist ein Ereignis*, Frankfurt/M. 2014.

⁵⁸ Ebd. 7.

⁵⁹ Ebd. 8.

⁶⁰ Ebd.

übersteigen scheint – und der *Raum* eines Ereignisses ist derjenige, der von dem Spalt zwischen einem Effekt und seinen Ursachen eröffnet wird.⁶¹ Es stellen sich Fragen: Welche Rolle spielen dann Kausalitäten? Können sich Dinge aus dem „Nichts“ ereignen?

Nach Žižek ist das philosophische Denken heute von zwei großen Ansätzen geprägt. Der erste Ansatz steht in der Tradition der Geisteswissenschaften, also des transzendentalen und hermeneutischen Denkens. Zentral sind die Bedingungen des Erkennens und Verstehens, also der Rahmen, in dem etwas für uns überhaupt eine Bedeutung erhält. Das Ereignis erscheint hier „als Enthüllung des Seins – des Bedeutungshorizonts, der bestimmt, wie wir die Realität wahrnehmen und uns zu ihr in Beziehung setzen – in Heideggers Denken“⁶². Der zweite Ansatz steht in der Tradition der Naturwissenschaften, die heute als naturalistische Ontologie die wirkliche Beschaffenheit der Welt experimentell erklären will. Es geht dann „im ontischen Ansatz, der von der Quantenkosmologie verteidigt wird, (um) das ursprüngliche Ereignis, der Urknall (oder Symmetriebrechung), aus dem unser gesamtes Universum entstanden ist.“⁶³ Zu beiden Varianten steht Žižeks Definition quer, nämlich von „Ereignis als einem Effekt, der seine Gründe übersteigt“ und als „das überraschende Auftreten von etwas Neuem, das jegliches stabile Schema unterläuft“⁶⁴. Er kreist deshalb die Bedeutung des Ereignisses anhand seines praktische Auftretens ein. Von Beispiel zu Beispiel entsteht ein in Praktiken geankertes Bild. Und es läuft alles auf die Frage zu, wie es im beschleunigten Neoliberalismus überhaupt ein (gesellschafts)veränderndes Ereignis geben kann. Dazu bräuchte es einen Riss, der den ganzen Rahmen der Welt verrückt. Genau das ist der Ort des Ereignisses, einer Veränderung zweiter Ordnung. „In einem Ereignis ändern sich die Dinge nicht nur: Was sich ändert, ist eben jener Parameter, an dem wir die Tatsachen der Veränderung messen, d.h. ein Wendepunkt verändert das gesamte Feld, innerhalb dessen Tatsachen erscheinen. . . . Im Kapitalismus, wo sich die Dinge ständig ändern, um gleich zu bleiben, würde das wahre Ereignis darin bestehen, das Prinzip der Veränderung selbst zu verändern. Ein solcher Begriff von Ereignis . . . wurde jüngst von Alain Badiou entwickelt: eine Kontingenz (zufälliges Zusammentreffen oder Geschehnis), die sich in Notwendigkeit verwandelt, d.h. sie erzeugt ein neues universelles Prinzip, das Treue und harte Arbeit für die neue Ordnung verlangt“⁶⁵.

⁶¹ Ebd. 9.

⁶² Ebd. 11.

⁶³ Ebd. 11.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd. 178.

Bei Badiou verläuft die entscheidende Trennlinie zu einem sinnbezogenen Ereignisbegriff, bei dem das Ereignis hermeneutisch aus seiner „immanenten Konsequenz von Werdensprozessen oder des Lebens“ verstanden und erklärt werden soll. Dagegen „ist das Ereignis immanentes Prinzip der Ausnahme vom Werden“⁶⁶. Ereignis sei nicht allein auf das hermeneutisch-analytische Register Sinn und Sprache festgelegt. Das Ereignis ist ein Einbruch und eröffnet eine Spur als einen Raum von Konsequenzen. „Als realer Punkt ist es, wie Lacan gesehen hat, eigentlich das Sinnlose, das von sich aus mit der Sprache keine andere Beziehung unterhält als die, ein Loch in sie zu schlagen. Und dieses Loch ist durch nichts von dem, was nach den transzendentalen Gesetzen des Sagens sagbar ist, zu stoppen.“⁶⁷ Wie unsagbar, wie unverstehbar ist also das Ereignis?

6 RADIKAL-HERMENEUTISCH: INGOLF U. DALFERTH, HARTMUT VON SASS, MICHEL DE CERTEAU

Im theologischen Diskurs hat sich jüngst vor allem *Ingolf U. Dalferth* von neueren Ereignis-Diskursen irritieren und anregen lassen.⁶⁸ Er setzt sich zunächst mit den Ansätzen von Alain Badiou und Slavoj Žižek auseinander⁶⁹. Wie gesehen, geht es bei ihnen um den Einbruch von etwas radikal Neuem, das aus der Situation an sich nicht abgeleitet werden kann. Doch wie kann man wissen, ob man etwas Wahrem treu ist oder nur auf eine Illusion hereinfällt? Wie Dalferth meint, bleibt bei Badiou (und Žižek) das Christus-Ereignis selbst in gewisser Weise stumm. Es handelt sich nicht um einen selbstidentischen Ursprungskern, sondern entsteht konstitutiv mit der Ereignis-Treue. Im Horizont der Hermeneutik wird das nun zu einem Verstehens-Problem, weil die Wahrheit des Ereignisses eben nur im Konflikt der Interpretationen zugänglich ist. Dalferth kritisiert dies als kriteriologische Schwäche: „Es ist bezeichnend, dass sich Benennungen heute fast nur noch aufgrund ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen, ihres Konflikts oder ihrer Übereinstimmung mit Interesselagen . . . , mit politischen Sprachregelungen oder moralischen Konventionen kritisieren lassen, nicht aber aufgrund ihrer ‚Sachgemäßheit‘, ‚Richtigkeit‘ oder ‚Wahrheit‘, also deshalb, weil sie das Ereignis, das sie benennen, verfehlen oder verfälschen bzw. treffen und verdeutlichen. Das Ereignis bleibt stumm und legt sich nicht selbst aus.“⁷⁰

⁶⁶ Badiou, *Logiken der Welten*, 411.

⁶⁷ Badiou, *Logiken der Welten*, 412.

⁶⁸ Vgl. Dalferth, *Ereignis und Transzendenz*.

⁶⁹ Vgl. ebd. 484ff, sowie dazu auch Finkelde, *Politische Eschatologie*.

⁷⁰ Dalferth, *Ereignis und Transzendenz*, 489.

Dalferth unterstellt deshalb eine geoffenbarte Ursprungsidentität, die den wahren Sinn des Ereignisses im Kontrast zu seinen Interpretationen verbürgt. Das folgt der Zentralfigur hermeneutischer Theologie, nämlich der Verstehbarkeit von sprachlichem Sinn. Das Ereignis der Transzendenz zeigt sich primär als Sprach-Ereignis, so Dalferth, als ‚Wort Gottes‘. „Es ... *geschieht* ... nicht nur, sondern geschieht so, dass es sich *verständlich* macht ...: Es ist ... eine verständliche Selbstausslegung des sich selbst gebenden. ... Wie Musik nicht am Instrument, sondern am Ohr des Hörers entsteht, so ereignet sich das Sprach-Ereignis nicht per se, sondern am Ort derer, die es als Ereignis vernehmen: *Das verstehende Erleben des Ereignisses ist dessen verständliches Sichereignen*“.⁷¹

Auch *Hartmut von Sass*, ein Schüler Dalferths, versteht das Ereignisdenken in einem Diskurs-Überblick zunächst als Hermeneutik-Kritik und ordnet es im gegnerischen Lager unter dem „metaphysical (re)turn“⁷² ein. Weil die „Hermeneutik ... wahrhaft Neues als Attribut Gottes ausschließe ... müsse jenseits des Seins gedacht werden, um einem theologischen Denken Raum zu schaffen, das den transzendentalen Käfig des Seins aufbreche“⁷³. So zumindest die Positionen von Levinas, Marion und Derrida.

Für von Sass treibt das Ereignisdenken damit ihre Metaphysik-Kritik zu weit, nämlich auch noch über die Hermeneutik hinaus und meint: „... so legitim das Interesse am Bruch mit der ‚Metaphysik der Präsenz‘ auch ist – es bleibt aporetisch. Den absolut Anderen gibt es ebenso wenig wie kontextloses Geben oder Phänomene jenseits aller Korrelation.“⁷⁴ Dass Derrida sich tatsächlich an der Wirklichkeit absoluter Gabe und der unmöglichen Möglichkeit des Ereignisses abgearbeitet hat, das kann er doch nicht wirklich ernst gemeint haben, so Sass. Ein doppelter Boden sei hier in der Dekonstruktion am Werk. Derrida predige gerade nicht die Möglichkeit des Unmöglichen. Es sei vielmehr der „Modus des Therapeutischen...“, der uns die Sackgassen vorführt, in die wir geraten, wenn wir uns auf jene absolutistische Grammatik des ‚Ereignisses‘ einliessen. Derrida präsentiert daher rein beschreibend, was es bedeuten würde, sich auf das Reinheitsgebot des bedingungslosen Ereignisses zu verpflichten“⁷⁵. Von Sass startet

⁷¹ Ebd. 490.

⁷² Sass, *Gott als Ereignis*, 23.

⁷³ Ebd. 23.

⁷⁴ Ebd. 247.

⁷⁵ Ebd. 266f. In FN 103 verweist er unter anderem auf Dieter Mersch, der das in seiner Posthermeneutik anders sieht. Zu den Ansätzen eines neuen Realismus als Alternative und Kritik eines hermeneutischen Korrelationismus vgl. Schüßler, Michael, *Spekulativer Realismus* bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne, ThQ 195 (2015) H. 4, 361-378.

aus dieser Kritik seine „Revision im begrifflichen Umgang mit dem Ereignis“⁷⁶, das weiter zentral bleibt. Allerdings primär als hermeneutisch verstandenes Sprachereignis, das „nicht neue Gegebenheiten bringt, sondern ein neues Verstehen aller Gegebenheiten eröffnet“⁷⁷. Ist das Ereignis also wirklich der Einbruch des bisher Unmöglichen? Grundlegend ist die Unterscheidung von (ontologischem) Ereignis und (hermeneutischer) Interpretation. Das Neue besteht darin, jetzt auch die Interpretation des Geschehenen als ein Ereignis zu verstehen. Über das Verhältnis von faktischem Ereignis und Deutungsereignis schreibt er: „Das Ereignis als rückläufiges Deutungsmuster schliesst ein ontologisches Verständnis des damit Gedeuteten gerade nicht aus“⁷⁸. Das Ereignis meint den Riss, den Umschlagpunkt zwischen zwei Interpretationshorizonten. Unter Bezug auf Lieven Boeve: „Gott ist demnach weder ein separates Sein, noch die nur begriffliche Hülle eines Nicht-Seins, sondern ein ‚self-generating event‘“⁷⁹.

Dieses Ereignis hat dann theologisch anhypostatische Qualität. „Das Ereignis gibt es nicht als Extra-Seiendes (Wirkung der Wirklichkeit), es ist aber auch kein unmögliches Nicht-Seiendes (Wirkung ohne Wirklichkeit oder Wirklichkeit ohne Wirkung), sondern das Ereignis ‚ist‘, indem es sich jemandem gibt (wirkende Wirklichkeit oder wirkliche Wirkung). . . . Das dem christologischen Zwei-Naturen-Diskurs entnommene Lehrstück von der Anhypostasie bringt zum Ausdruck, dass nichts Neues jenseits des alten, sondern das Alte neu zu verstehen ist. Das erschließende Ereignis bezeichnet dabei den Umschlag von einem phänomenalen Verständnis zu einem anderen, mit jenem womöglich konfligierenden Verstehen. . . .“⁸⁰

Ein früherer Versuch, ein Nach-Denken des Ereignisses für die Theologie fruchtbar zu machen, findet sich bei *Michel de Certeau*. Er entwickelte dabei allerdings eine noch radikalere Hermeneutik als Dalferth und von Sass, d.h. er fasst das Ereignis bis in seine Wurzeln als ein Interpretationsgeschehen; ein Ereignis steht nicht außerhalb seiner Deutungsprozesse, sondern formiert sich erst in Interpretationsvorgängen. DeCerteau greift hier auf Michel Foucault's Ereignisbegriff zurück, der für diese radikale Einbindung des Ereignisses in seine Interpretationen den Begriff „Ereignishaftmachung“⁸¹ geprägt hat. Foucault beschreibt das Ereignis als eine diskursive Größe, die sich unter bestimmten Akzeptabilitätsbedingungen formiert und diese Plausibilitätsstrukturen gleichzeitig „fragil und unbestän-

⁷⁶ Sass, *Gott als Ereignis*, 267.

⁷⁷ Ebd. 267.

⁷⁸ Ebd. 281.

⁷⁹ Ebd. 283.

⁸⁰ Ebd. 283.

⁸¹ Foucault, Michel, *Was ist Kritik?* Berlin 1992, 30.

dig“⁸² macht. Das Ereignis steht damit nicht außerhalb des diskursiven Zugriffs auf ihn, es ist unhintergebar eingebunden in den „Konflikt der Interpretationen“. Der hermeneutische Bruch wird nicht erst nach dem Ereignis angesiedelt, sondern durchzieht das Ereignis selbst. In ihm ist kein Sinn präsent; vielmehr wird es erst greifbar in seinen unterschiedlichen Be/Deutungen. Als Ort der Kontingenz lässt sich das Ereignis nie abschließend zur Sprache bringen, sondern durchbricht etablierte Bedeutungszuschreibungen und provoziert durch seine Disruptivität widerstreitende Interpretationen. „La Rupture Instauratrice ou le Christianisme dans la Culture Contemporaine“ (1971)⁸³ ist ein kurzer, aber zentraler Text, in dem deCerteau im Anschluss an Foucaults Ereignisbegriff eine radikale Hermeneutik des Christusereignisses durchbuchstabiert und damit Kontingenz zum Konstruktionspunkt der Theologie macht: Als historisches Ereignis ist das Christusereignis ausschließlich über seine Deutungen greifbar; es bleibt daher einerseits unhintergebar in seinen Interpretationen entzogen, bringt aber andererseits immer neue Deutungsversuche hervor: „Der Gründer verschwindet, es ist unmöglich, ihn zu fassen und ‚zurückzuhalten‘, im Maße er in einer Pluralität von ‚christlichen‘ Erfahrungen und Handlungen Gestalt und Bedeutung annimmt. Es gibt nichts Wahrnehmbares mehr außer einer Vielzahl von Praktiken und Diskursen, die weder dasselbe konservieren noch es wiederholen. ... Ein ... unmittelbar gegebenes ‚Wesentliches‘ geht verloren. Dagegen setzt eine Kenosis der Präsenz eine plurale und komunitäre Schrift in Gang.“⁸⁴ Das Gründungsereignis ist untrennbar an seine vielfältigen Bezeugungen in der Kirche gebunden, ohne aber je in ihnen aufzugehen – keine von ihnen gibt „eine umfassende Darstellung“⁸⁵ des Ereignisses. Die reale Beziehung der Kirche zu ihrem Gründungsereignis hat so die Form eines Bruches, eines Entzugs, eines Verlustes: „Der Bezug zum ‚Ursprung‘ ist ein Abwesensprozess“⁸⁶ – und gerade um ihm treu zu bleiben, hat die Kirche die Aufgabe, diese problematische Beziehung zu ihrem Gründungsereignis aufrechtzuerhalten. Sie tut das, in dem sie im (konfliktiven) Zusammenspiel ihrer pluralen Zeugnisse und Autoritäten sichtbar macht, dass „weder das eine noch das andere“⁸⁷ „das Ganze, die Mitte oder die Einzige ist“⁸⁸. So kann sie ihr Gründungsereignis im Modus der Entzogenheit offenbaren; sie hält es als Leerstelle zwischen ihren partikularen Gottesreden offen: „So wird denn auch das Initialer-

⁸² Ebd. 31.

⁸³ Deutsche Übersetzung: Michel de Certeau, „Der gründende Bruch,“ in: Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, pp. 173-87.

⁸⁴ DeCerteau, *GlaubensSchwachheit*, 177f.

⁸⁵ DeCerteau, *GlaubensSchwachheit*, 175.

⁸⁶ DeCerteau, *GlaubensSchwachheit*, 17.

⁸⁷ DeCerteau, *GlaubensSchwachheit*, 184.

⁸⁸ DeCerteau, *GlaubensSchwachheit*, 178.

eignis ein interdictum. Nicht etwa, dass es unberührbar und tabu wäre. ... Das Ereignis ist ... ein inter-dictum in dem Sinn, dass es Form jener Inter-Relationen, die durch das offene Netzwerk der Ausdrucksgestalten gebildet werden, die nicht ohne es bestehen könnten. In diesem ... Ausdruck – ‚nicht ohne‘ – haben wir die zurückhaltendste, aber auch strengste Formulierung der Beziehung zwischen der Pluralität der christlichen Sprachen und dem ‚inter-dictum‘, das sie bezeichnen. Er ist, wenn man so will, die negative Außenseite einer Wahrheit, die objektiv im Modus der Abwesenheit ausgesprochen wird.“⁸⁹

7 (POST)ÖKUMENISCH-EKKLESIOLOGISCH: CHRISTOPH THEOBALD UND KARL RAHNER

Ekklesiologisch lässt sich der Ereignisdiskurs auf die Frage zuspitzen, die Walter Kasper so formuliert: „Ist sie (die Kirche, MS) eine Institution oder jeweiliges Ereignis?“⁹⁰ Kasper beantwortet das ganz traditionell im Rahmen konfessionelle Gegensätze: Kirche als Ereignis des Evangeliums gilt als protestantisch und damit problematisch, Kirche als rechtlich-sakramentale Institution als katholisch. „Die so von Christus her erbaute Kirche ist ... nicht nur Ereignis, sie ist Bau. Sie hat eine Struktur, in dem die Apostel, Propheten, Evangelisten und Hirten einen festen Platz ... haben“⁹¹, so Kasper.

Wenn ich recht sehe, kann man heute mit dem Ereignisdenken das Vorläufig-Situative von Kirche betonen, ohne es gegen institutionelle Notwendigkeiten auszuspielen. Es gilt, beides ineinander zu lesen: Die Institution entsteht immer neu aus den Ereignissen, die sich in der Spur des Evangeliums ergeben und beobachten lassen. Christoph Theobald, Systematischer Theologe in Paris, schreibt: „Was wir kirchliche Institution nennen, ist demnach nichts anderes als dieser sakramentale, im Evangelium selbst enthaltene Prozess von Empfangen und Weitergeben und von Präsenz. ... Es gibt nicht zuerst die Frohbotschaft und dann die Kirche, sondern die Kirche wird von Menschen gebildet, die Präsenzweisen ... des Evangeliums sind ... Wir laufen Gefahr, die kirchliche Institution auf Gebäude und Grundstücke, auf Riten und Gewänder, auf Gesetze und Gewohnheiten zu reduzieren – lauter Dinge, die dem Leben nützen. In Wirklichkeit aber bekundet sie sich jedes Mal, wenn es zum evangelischen Ereignis des Glaubens kommt.“⁹²

Das Evangelium „hängt für immer an einem unvorhersehbaren Ereignis, ... der absolut einzigartigen Fähigkeit jedes Menschen, ins Leben Vertrauen zu set-

⁸⁹ DeCerteau, *GlaubensSchwachheit*, 177.

⁹⁰ Kasper, Walter, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg/Brsg. 2011, 144.

⁹¹ Kasper, *Katholische Kirche*, 146.

⁹² Theobald, in: Feiter/Müller, *Frei geben*, 121.

zen, Vertrauen auf sich selbst und auf die anderen“⁹³. Kein Geschichtszusammenhang und keine Sozialform sichert diese Wahrheit des Evangeliums, sondern es ist die überraschende Erkenntnis, dass sie sich trotz der großen und kleinen Katastrophen der Gegenwart immer wieder neu ereignet. Theobald nennt das die „evangelische Struktur des Lebens“⁹⁴. Das erinnert stark an die messianische Struktur des Ereignisses bei Jacques Derrida, an die „messianische Öffnung für das, was kommt, das heißt für das Ereignis, das man nicht *als solches* erwarten und also auch nicht im voraus erkennen kann . . .“⁹⁵

Kirchenentwicklung steht heute in dieser riskanten Offenheit des Ereignis-Dispositivs⁹⁶, wie man sagen könnte. Das Ende der konstantinischen Kirchenformation macht frei, um neu aufmerksam zu werden, wo sich das Evangelium in den Biographien und in der Kultur bereits ereignet. Theobald schreibt: „Das Werden der Kirche ist dabei völlig den messianischen Ereignissen überlassen, wie sie sich ergeben – entscheidend ist, dass sie die Tür zum Glauben (als Vertrauens ins Leben, MS) öffnen – und der Relecture dieser Ereignisse im Licht der Schrift.“⁹⁷

Kirche entsteht also in und aus der ziemlich offenen und unberechenbaren Unruhe der Ereignisse. Mit Theobald darf man das als kreative Treue zum Ursprung verstehen. Geschichte wiederholt sich zwar nicht, aber sie reimt sich manchmal (Mark Twain). So macht sich Theobald aus der „genetische(n) Sicht der Kirche“ (123) in der Apostelgeschichte seinen Reim auf unsere Kirche, die auf einen „open source modus“ umstellen muss: „Nichts ist Programm im Voraus. . . Ihre Entwicklung hängt gänzlich von individuellen und kollektiven Ereignissen ab, die überraschend eintreten; sie hängt zugleich von der Fähigkeit dieser oder jener im Kreis ab, die eintretenden Ereignisse auf der Basis dessen zu deuten, was der Aufgestandene ihnen hinterlassen hat (die Schrift, seine Daseinsweise und die Kraft des Geistes), und entsprechend zu handeln“.⁹⁸

Ist das jetzt evangelisch? Joachim Kittel hat herausgearbeitet, dass „Kirche als Ereignis“ auch als die entscheidende Formel des sakramentalen Kirchenbegriffs von Karl Rahner gelten muss. Er schreibt nach der Auswertung früher Rahner-Texte: „Kirche als Ereignis . . . ist bei Rahner nicht zuerst eine Aussage über eine gemeindliche Wirklichkeit, sie ist vielmehr eine theologische Aussage, in der zum

⁹³ Theobald, in: Feiter/Müller, *Frei geben*, 116.

⁹⁴ Theobald, in: Feiter/Müller, *Frei geben*, 115.

⁹⁵ Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 2004, 96f.

⁹⁶ Vgl. Schüßler, Michael, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Pastoral in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013 (Praktische Theologie heute 134).

⁹⁷ Theobald, Christoph, *Evangelium und Kirche*, in: Feiter, Reinhard/ Müller, Hadwig, (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 110-138, 125.

⁹⁸ Ebd. 123.

Ausdruck kommt, dass Gott durch die Gnade Christi mit und am Einzelnen Menschen in dessen konkreter Einzelgeschichte *personal* handelt. . . . Damit impliziert der Ereignisbegriff immer auch einen Hinweis auf die Sichtbarkeit bzw. Sakramentalität des Heils überhaupt⁹⁹. Womöglich ergeben sich damit Ansatzpunkte für eine post-ökumenische Ekklesiologie¹⁰⁰, in der die Differenz von Ereignis und Institution nicht mehr konfessionell codiert ist, sondern in die Drift christlich markierter Praktiken gestellt ist. Man wird dann wohl immer stärker erst am jeweiligen Ereignis ablesen können, mit welcher Art kirchlicher Institutionalisierung man es zu tun hat.

8 ZU DEN BEITRÄGEN DIESER AUSGABE

Die Beiträge zu diesem Heft skizzieren eine „Theologie des Ereignisses“ aus der Perspektive verschiedener (theologischer) Disziplinen.

Peter Zeillinger stellt sich einer systematisch-theologischen Rezeption des Ereignisdenkens, ausgehend von der grundlegenden These, dass das Sprechen von Ereignishaftem ein ausgezeichneter Ort theologischer Selbstreflexion ist. Zur Begründung werden zunächst kenntnisreiche und detaillierte Lektüren führender zeitgenössischer Ereignisphilosophien angeführt. So unterschiedlich diese Ansätze in ihrer Konzeption auch sind, zeigt Zeillinger doch auf, dass sie ihre Gemeinsamkeit im Bedenken sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten finden. Mit dem Ereignis steht das Sprechen selbst in Frage – es ist gezeichnet von Responsivität und Nachträglichkeit, es ereignet sich als das Lesen einer anwesenden Abwesenheit. Daraus ergibt sich auch die Anfrage dieser philosophischen Ansätze an die Theologie – sie fordern zu einer Reflexion theologischen Sprechens heraus. Zeillinger spitzt diese Reflexion auf den Modus theologischen Sprechens zu, dessen Spezifikum er in der Textualität des (Offenbarungs-)Textes sieht: Die Rede vom Ereignis findet ihren theologischen Bezugspunkt im Kontext des Bekenntnisses zu den kanonischen Schriften. Sie verbindet damit textorientierte (bibelwissenschaftliche) Zugänge mit der systematisch-theologischen Reflexion des Verständnisses von Offenbarung. Damit wird ein aktuelles theologische Problem ange-

⁹⁹ Kittel, *Kirche als Ereignis*, 270.

¹⁰⁰ Die Bezeichnung postökumenisch findet sich bei Enrique Dussel in Bezug auf die religiöse Pluralität in Lateinamerika. Er meint „postökumenisch in dem Sinne, dass es keinen Unterschied mehr macht, ob einer Protestant, Katholik oder Anglikaner oder Methodist ist“, Enrique Dussel, *„Keine Angst vor den Pfingstkirchen“*. Ein Gespräch über die Aktualität der Befreiungstheologie, in: metroZones (Hg.), *Urban prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*, Hamburg/Berlin 2011, 25-40, 34. Natürlich trifft man weiterhin auf konfessionelle Differenzen, indem sie etwa staatlich oder im Glaubensstil identifizierbar sind. Postökumenisch meint aber, dass diese Unterschiede immer weniger tatsächlich einen Unterschied machen.

rissen: Gerade diese unterschiedlichen theologischen Disziplinen bedürfen heute einer Klärung ihres Verhältnisses, nachdem das wachsende historische Verständnis der Entstehungsgeschichten von Glaubensüberzeugungen und ihrer Heiligen Schriften immer weniger mit den etablierten systematisch-theologischen Reflexionsmustern vereinbar ist. Diese wachsende Kluft macht weder die biblische Überlieferung noch ihre systematische Durchdringung obsolet, sondern fordert zu einer Reflexion heraus, warum die Texte ihre überlieferte Form angenommen haben; es geht um eine Reflexion der Textualität des monotheistischen Offenbarungsglaubens. Zeillinger entwickelt seine Antwort in einer Analyse der Schriftlichkeit des Offenbarungsverständnisses: Sie dreht sich zentral um das Wahrnehmen von Abwesendem, vermittelt durch Anwesendes. Hier ergibt sich auch die Verbindung zum zeitgenössischen Ereignisdenken. Sie hat weitreichende epistemologische und ethische Konsequenzen, weil sie zu einer Verschiebung des Autoritätsverständnisses führt: das textuelle Ereignis der Offenbarung als anwesende Abwesenheit eignet sich nicht zur Bestätigung und Bewahrung der herrschenden Ordnung, sondern wird zu Quelle und Maßstabe einer selbst- und textkritischen Hinterfragung etablierter Mächte. Hier verortet Zeillinger auch seine Neuformatierung des Offenbarungsbegriffs. Es sind diese Verschiebungen, die in der Schriftlichkeit der Glaubensbezeugungen greifbar werden, die Offenbarungscharakter haben.

So lotet Jörg Seip aus, wie eine Rezeption des Ereignisdenkens die Epistemologie und Methodologie der Praktischen Theologie umstellen würde. Er verortet einführend das Ereignisdenken im epistemologischen Paradigma der Spätmoderne, in dem es darum geht, das jeweils Ungesagte und Unsagbare eines Diskurses sprachlich durch eine ‚Lücke‘, einen Bruch, eine Leerstelle im Gesagten darzustellen und offenzuhalten. Im Zentrum dieser Wissensform steht damit ein konstitutive ‚Fehlen‘ (deCerteau) – sie vollzieht sich nicht in einer ‚verweisenden‘, sondern einer ‚verwaisenden‘ Bewegung, in der sich ‚vielleicht‘ auch Transzendenz ereignet, der ‚möglicherweise‘ religiöser Charakter zugeschrieben werden kann. Eine Praktische Theologie, die sich dem Ereignisdenken aussetzt, würde daher Wissensformen und Praktiken finden/erfinden (deCerteau), die ‚neben‘ (pará) den etablierten blieben, um in ihrem Vollzug immer wieder Platz für dieses ‚Fehlende‘ einzuräumen und offenzuhalten: Es geht darum, Momente der Opazität in die Gewissheiten, Planbarkeiten und Eindeutigkeiten moderner Ansätze einzubringen. Seip spielt diese ‚verrückte‘ Epistemik exemplarisch in der Umstellung konventioneller Zentralbegriffe der Praktischen Theologie durch: Die Frage nach dem *Subjekt* wird zu einem Bedenken der konstitutiven, aber immer auch gefährdeten und verletzlichen Rolle des Anderen; eine Theorie der *Praxis* im Ereignisdenken rechnet mit der Unverfügbarkeit von Ereignissen und kommt deshalb der konstitu-

tiven Undarstellbarkeit im Denken durch ein ‚Nicht-Tun‘ und ein ‚Ent-Meistern‘ auf die Spur.

Stefanie Knauß wirft einen gender-kritischen Blick auf Philosophien und Theologien des Ereignisses. In ihrer Relektüre von ereignistheoretischen Ansätzen weist sie darauf hin, dass diese Ansätze zwar die Singularität des Ereignisses als sein konstitutives Merkmal herausheben, selbst aber für ihre eigene Partikularität und Situiertheit blind sind oder sie verschweigen; sie reflektieren nicht, wie ihr Denken des Ereignisses von westlich und patriarchal geprägten Traditionen dominiert wird. Das führt zu einer nicht mehr explizit eingeholten Kurzsichtigkeit dafür, welche Geschehnisse als Ereignis wahrgenommen werden (sind die feministische Bewegung oder der Einbruch von Gender-Theorien in den Wissenschaftsdiskurs Ereignisse?), und hat letztendlich die Konsequenz, dass das epistemologisch beunruhigende des Ereignisdenkens eingeebnet wird, indem es den westlichen und männlichen Präferenzen für „abstrakte Konzepte, der Annahme der Möglichkeit objektiver, nicht kontextgebundener Erkenntnis und der universalen Gültigkeit von Wahrheit(en)“ unterworfen wird. Zugespitzt wird diese Kritik an einer Theologie des Ereignisses, wie sie prominent von John Caputo vorgelegt wurde. Knauß zeigt, dass Caputos Aufruf zu einer schwachen Theologie in der Spur des Ereignisses zu einer Umkehrung, und daher zu einer Replizierung anstelle einer Durchbrechung von Machtverhältnissen führt, einer patriarchalen Sprache verhaftet bleibt und Einflüsse von Ansätzen aus feministischen und queeren Theologien (wie etwa Marcella Althaus Reids *Indecent Theology* als einer anonymen Theologie des Ereignisses) nur verschwiegen aufgreift. Bündeln lässt sich diese Kritik in dem Aufweis, dass der Ruf zu einer schwachen Theologie aus der Position (patriarchaler) Macht heraus getätigt wird. Aufbauend auf diesen Kritiken legt Knauß konstruktiv eine Reflexion von Geschlecht als Ereignis als Herausforderung für die Theologie vor.

Maren Lehmann entwirft eine Beschreibung des Ereignisses aus soziologischer Perspektive. Einleitend stellt sie fest, dass Ereignisse sich im Zusammenspiel und in der Differenz von Wahrnehmung und Kommunikation formieren – „ein Ereignis verbindet stets . . . Wahrnehmung von Unverständlichem und Kommunikation über diese Wahrnehmung“. Diese beiden Aspekte werden dann in ihrer Relevanz für den Ereignisbegriff entlang zweier Unterscheidungen näher entfaltet, mit denen die Moderne zur Kontingenzbewältigung und Komplexitätsreduktion ansetzt. Das Ereignis kann zum einen in der Differenz von Person und Individuum zur Sprache kommen: während die Wahrnehmung als ‚Person‘ auf ein kalkulierbares Glied moderner Sozialstrukturen abzielt, ist der Mensch als Individuum unberechenbar – er kann zum „Störfall“ werden, in dem „die dunkle Seite der Verhaltenserwartungen (der Rollen, der personae) sozial bemerkbar wird:

die ‚Unperson‘, das nicht Integrierbare, augenblicklich hereinbrechende, also ereignishaft mögliche unmögliche Andere der Sozialstruktur.“ Ereignisse der Individualisierung lassen sich nicht ohne weiteres in die soziale Ordnung einordnen, sie brechen sie auf, und machen diese Ordnung gerade dadurch erst greifbar, sichtbar, *real*. Sozialstruktur und Ereignis stehen sich damit nicht diametral gegenüber, vielmehr manifestiert sich die Struktur (erst) in Ereignissen – Sozialstruktur, so Lehmann, ist ein Ereignisnetzwerk, instabil und flüchtig. Doch Ereignisse sind nicht nur strukturelle ‚ties‘, die sich zu sozialen Netzwerken formieren, sie sind auch mediale Formen – ein Ereignis tritt genau dort auf, wo ‚darüber geredet wird‘. Diesen Aspekt der Kommunikation als Konstitutivum für das Ereignis bringt Lehmann anhand der Unterscheidung Liebe/Entscheidung ins Spiel: Liebe ist eine Kommunikationsform, die zum einen unabwiesbare Kontingenz signalisiert, und zum anderen „asozial“ ist: Liebende genügen sich selbst, Liebe führt nicht zu Vernetzungen. Die Entscheidung, dagegen, dramatisiert die Vorher/Nachher-Differenz, in der Liebende sich verlieren. Sie führt die unabwiesbare Kontingenz der Liebe in die Einordnung in Organisation über – sie ist so ein Ereignis, das Kontingenz thematisiert und also verfügbar macht. Für Lehmann wird das Ereignis so zu einem soziologischen Zentralbegriff – so wie Sozialstrukturen als Konglomerat von Ereignissen beschrieben werden, so, „bezeichnet der Ausdruck Organisation einen Zusammenhang aus kritischen Ereignissen, aus thematisierter Kontingenz, aus kommunizierten Zusammenbrüchen“.

Im Beitrag „Der Ereignischarakter des Glückens und die Kraft der Gnade. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an Christoph Menke und Alain Badiou“ bringt Sarah Rosenhauer ein Denken des Ereignisses in ein Gespräch mit Subjekt- und Freiheitstheorien, zeigt dessen destabilisierenden Effekte auf und lotet theologische Schlussfolgerungen aus. Ausgehend von der These, dass menschliches Handeln Ereignischarakter hat – dass es nicht nur autonomes Können, sondern auch ereignishaftes, kontingentes Glücken ist – entwickelt sie ihr Argument in drei Schritten: Zunächst zeigt sie, dass die Instanz des Handelns, das autonome Subjekt, paradox wird, sobald man versucht, den Kontingenz- oder Glückenscharakter des Gelingens zu leugnen. Deshalb, so der zweite Schritt, müssen die Begriffe des Subjekts und der Freiheit kontingenzsensibel neu gedacht werden – Freiheit ist nicht nur ein Können, sondern auch ein Erleiden; mit dem ‚Glückens-Charakter‘ des Gelingens kann seine Kontingenz formal gedacht werden. Dieser formale Gedanke wird im dritten Schritt in einen metaphysisch-theologischen Gedanken übergeführt und gnadentheologisch material gefüllt: Erst eine Verbindung des kontingenzoffenen Subjekts mit dem theologischen Gedanken der Gnade, so die These Rosenhauers, macht Glücken

quantitativ und qualitativ unverkürzt denkbar. In seinem kurzen Beitrag knüpft Reinhard Feiter an die Frage an, die Rosenhauers Text orientiert:

Wie verhalten sich Handlungs- und Ereignistheorien zueinander? Auch er stellt sich gegen eine angenommene Dichotomie zwischen „objektiven“ Vorkommnissen und „subjektiven“ Akten, und entwickelt sein Argument im Anschluss an Bernhard Waldenfels' „Phänomenologie des Fremden“.

Gemeinsam reflektieren diese Beiträge die Herausforderungen, die das Denken des Ereignisses für etablierte (theologische) Reflexionsmuster darstellt. Sie stellen Beobachtungen und Vermutungen dazu an, was sich verändern könnte, wenn man in Theologie und Kirche den Ereignisbegriff zu einem Grundlagensbegriff macht, und legen offen, inwiefern eine ereignisbasierte Gegenwart zu erkenntnistheoretischen und methodologischen shifts herausfordert.